A tarefa de uma introdução à filosofia

§ 1. Ser homem já significa filosofar

A tarefa desta preleção é empreender uma introdução à filosofia. Se os senhores tiverem a intenção de se deixar introduzir à filosofia, então essa intenção mesma já pressupõe que nos encontramos inicialmente "fora" dela. É por isso que se carece de um caminho capaz de conduzir dessa posição localizada fora da filosofia para o interior de seu âmbito.

Esse parece um estado de coisas tão simples que basta mencioná-lo para que possamos compreendê-lo como um ponto de partida óbvio para a introdução à filosofia. O caminho da introdução deveria conduzir para o interior do âmbito filosófico. Para que não erremos a direção do caminho, porém, precisamos conhecer de antemão a meta. Portanto, antes mesmo da introdução e para que ela possa ser levada a termo, já carecemos de uma idéia prévia do que é a filosofia. Com isso, surge uma dificuldade em nosso propósito como um todo. No entanto, só aparentemente, pois não estamos completamente desligados do âmbito da filosofia. Temos certos conhecimentos do que hoje é tido por filosofia ou, de certo modo, podemos nos orientar pela literatura filosófica quanto ao significado da filosofia. Além disso, nos manuais de história da filosofia encontramos um meio de nos informarmos sobre esse ou aquele filósofo, sobre esse ou aquele sistema. A tarefa certamente se complica uma vez mais, se nos vemos ante a decisão acerca de que filósofo deve ter agora influência decisiva: Kant ou Hegel,

Leibniz ou Descartes, Platão ou Aristóteles. Todavia, esse problema também pode ser remediado, na medida em que buscamos – e é isso que deve fazer justamente a introdução – obter uma visão panorâmica de todos os filósofos e de toda a história da filosofia, ao menos em seus traços principais.

Mas não queremos apenas um conhecimento historiográfico[1] do que foi a filosofia, queremos sim passar a conhecer os "problemas" intrínsecos ao âmbito filosófico. Não que queiramos nos inserir mais minuciosamente nos diversos domínios de problemas das disciplinas filosóficas – lógica, teoria do conhecimento, ética e estética. Ao contrário, interessam-nos somente os contornos mais salientes, de modo que possamos ver como as disciplinas são ordenadas entre si, como se encontram reunidas, como formam um sistema da filosofia. Ao lado do aspecto historiográfico, a introdução à filosofia necessita ter assim um aspecto sistemático, e esses dois aspectos precisam se completar da maneira mais harmônica possível.

Se, no final do semestre, tivermos conseguido alcançar uma tal introdução historiográfica e sistemática, seremos felizes detentores de conhecimentos acerca do âmbito historiográfico e sistemático da filosofia. Sem dúvida não desaparecerá totalmente a impressão de que esse âmbito é em verdade muito multifacetado, além de igualmente incerto e instável. Sobretudo, porém, será for-

[1] Heidegger estabelece uma distinção fundamental entre dois termos normalmente tomados como sinônimos na língua alemã e traduzidos conseqüentemente com o auxílio da palavra "história": o termo latino *Historie* e o termo germânico *Geschichte*. Enquanto o primeiro designa para ele a história concebida em sua dimensão ôntica, como a instância relativa aos acontecimentos que se dão no interior de um âmbito simplesmente subsistente chamado tempo, e funciona como base para o que podemos denominar historiografia, o segundo é reservado apenas para a dinâmica existencial de temporalização característica do ser-aí em sua relação originária com o mundo e com o ser. Para acompanharmos os intuitos teóricos do autor, optamos pela tradução desses dois termos por "historiografia" [*Historie*] e "história" [*Geschichte*]. Essa tradução repercute naturalmente nos adjetivos *historisch* e *geschichtlich* que vertemos correspondentemente por "historiográfico" e "histórico". (N. do T.)

talecido o sentimento mais ou menos confesso de que não podemos fazer nada propriamente com o que acabamos de ouvir. "Filósofos de cátedra" podem se ocupar com isso e podem mesmo acreditar que é possível afastar de uma vez por todas a barafunda das opiniões.

Já é certamente muita coisa quando uma tal meditação se faz sentir. No entanto, em geral nada mais é suscitado. É claro que já assistimos alguma vez a uma preleção sobre filosofia – afinal, não devemos descuidar completamente de nossa cultura geral, ainda que hoje seja muito mais importante estar informado sobre os mais novos modelos de carros de corrida ou sobre os mais recentes esforços no âmbito da arte cinematográfica.

Essa é a situação em relação à filosofia, e, apesar das muitas introduções, em uma certa medida, ela sempre permanecerá assim. Mas, afinal, por que ela é assim apesar das muitas introduções? Porque as introduções à filosofia do tipo mencionado não fazem outra coisa senão conduzir para fora da filosofia – e não apenas isso, mas também despertam a opinião de que se foi conduzido para o interior da filosofia. E por que é que a habitual introdução à filosofia, tal como foi caracterizada acima, precisa necessariamente fracassar? Porque, em seu ponto de partida, ela repousa em uma ilusão fundamental. Tal ponto de partida pressupõe o seguinte: nós que devemos ser introduzidos à filosofia inicialmente temos nosso lugar fora dela, e a própria filosofia seria um âmbito para o interior do qual devemos nos encaminhar (cf. pp. 234 s.).

A questão é que não estamos de forma alguma "fora" da filosofia; e isso não porque, por exemplo, talvez tenhamos uma certa bagagem de conhecimentos sobre filosofia. Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não "façamos filosofia". Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homens. Ser-aí como homem significa

filosofar. O animal não pode filosofar; Deus não precisa filosofar. Um Deus que filosofasse não seria um Deus porque a essência da filosofia é ser uma possibilidade finita de um ente finito.

Ser homem já significa filosofar. Segundo sua essência, o ser-aí humano como tal já se encontra na filosofia, e isso não de modo ocasional. Como o ser-homem tem, contudo, diversas possibilidades, múltiplos níveis e graus de lucidez, o homem pode encontrar-se de diversas maneiras na filosofia. De modo correspondente, a filosofia como tal pode permanecer velada ou manifestar-se no mito, na religião, na poesia, nas ciências, sem que seja reconhecida como filosofia. E, visto que a filosofia como tal também pode se constituir de modo efetivo e expresso, parece que aqueles que não tomam parte no filosofar expresso estão fora da filosofia.

Mas, se o ser-aí humano já se encontra essencialmente na filosofia, então não faz sentido uma introdução do tipo acima caracterizado: uma condução para o interior do âmbito da filosofia a partir de um lugar situado fora dela. Nesse caso, para que ainda precisamos afinal de uma "introdução à filosofia"? Por que não romper com essa prática?

§ 2. Introduzir significa: pôr o filosofar em curso

Se apesar disso tomamos como tarefa uma introdução à filosofia, então ela precisa ter um outro caráter. Em verdade, parece que nos encontramos inicialmente fora da filosofia. A questão é: qual o fundamento dessa impressão e dessa aparência? Se a filosofia já reside em nosso ser-aí como tal, então essa aparência só pode surgir do fato de a filosofia estar como que dormindo em nós. Ela reside em nós, ainda que agrilhoada e intrincada. Ela ainda não está livre, ainda não está no movimento que lhe é possível. A filosofia não acontece em nós da forma como poderia e deveria por fim acontecer.

Por isso, carece-se da introdução. Nesse caso, introdução não significa mais: conduzir para o interior do âmbito da filosofia a par-

tir de um lugar situado fora desse âmbito. Ao contrário, introduzir significa agora muito mais: pôr o filosofar em curso, deixar a filosofia acontecer em nós. Introdução à filosofia significa: introduzir (pôr em curso) o filosofar. Mas como devemos realizar uma tal tarefa? Não podemos ser de modo algum transpostos para o estado do filosofar por meio de um truque qualquer, uma técnica ou um passe de mágica.

A filosofia deve tornar-se livre em nós, ela deve tornar-se a necessidade interna de nossa essência mais própria, de modo a conferir a essa essência a sua dignidade mais peculiar. No entanto, é preciso que venhamos a acolher em nossa liberdade aquilo que deve se tornar livre em nós dessa maneira: nós mesmos precisamos tomar e despertar livremente o filosofar em nós.

Para tanto, já precisamos uma vez mais conhecê-lo. Em outras palavras, carecemos de uma pré-compreensão da filosofia. Assim, é possível que precisemos nos ater à história da filosofia. Talvez a história em geral – e não apenas a história da literatura filosófica – seja, em um sentido muito mais originário, essencial para o filosofar. Por razões que ainda iremos examinar, seria um grande equívoco pensar que sempre poderíamos conformar a filosofia a partir de uma recusa completa da tradição histórica.

Todavia, tudo isso não resulta em que o caminho usual, constituído a partir de uma visão panorâmica e historiográfica da história da filosofia, poderia contribuir com algo essencial para o nosso intuito de introduzir o filosofar. Adquirir conhecimentos, mesmo conhecimentos eruditos e abrangentes quanto ao que e como os filósofos pensaram, até pode ser útil. No entanto, sua utilidade não se reverte para o filosofar. Ao contrário: a posse de conhecimentos sobre filosofia é a principal causa da ilusão de que com isso estaríamos alcançando o filosofar.

De que outra maneira podemos então conquistar uma compreensão prévia da filosofia, uma compreensão de que carecemos, se é que o filosofar não deve ser um processo cego, mas um agir levado a termo em meio à liberdade? Precisamos evidentemente

buscar essa pré-compreensão do filosofar na forma que já está pré-delineada para nós pela própria essência do filosofar. Nosso saber quanto a isso se resume agora a uma afirmação: o filosofar pertence ao ser-aí humano como tal. Nesse "como tal", ele acontece e tem a sua história (cf. pp. 241 s.).

No ser-aí, o filosofar deve ser posto em curso. O ser-aí humano, porém, jamais existe em termos universais. Ao contrário, ao existir, cada ser-aí sempre existe como ele mesmo. Em nosso próprio ser-aí, o filosofar deve ser levado a acontecer. Em nosso ser-aí – não no sentido universal, mas em nosso ser-aí aqui e agora, nesse instante e nas perspectivas que esse instante, em que nos preparamos para tratar da filosofia, apresenta. A filosofia deve tornar-se livre em nós, em nós e nessa conjuntura. Em que conjuntura? Naquela que determina agora de forma primária e essencial a existência de nosso ser-aí, isto é, nosso escolher, nosso querer, fazer e omitir.

§ 3. *Pré-compreensão da filosofia*

Por meio de que nossa existência como um todo é agora determinada de modo decisivo? Por meio do fato de podermos reivindicar nosso direito de cidadão de ter acesso à universidade. E com o exercício desse direito conferimos ao nosso ser-aí um liame. Com esse liame orientamos nosso ser-aí para uma determinada direção, algo se decidiu em nosso ser-aí. Isso pode acontecer tanto quando temos uma visão clara de nossa existência como também quando nos falta tal visão – podemos ter caído no círculo existencial da universidade por convenção, ou até mesmo por algum embaraço.

Mas se não estamos simplesmente vagando por aí, em parte para aprender toda a sorte de coisas úteis, em parte para nos divertirmos de uma maneira nova, então é preciso que algo tenha se decidido em nós. Toda e qualquer decisão relativa à existência é uma irrupção no futuro do ser-aí.

O que se decidiu? Nossa vocação profissional[2]. Por vocação profissional não entendemos, contudo, a posição social exterior e mesmo a sua alocação em uma classe social determinada e quiçá elevada. Por vocação profissional compreendemos a tarefa interna que o ser-aí reserva para si no todo e no essencial de sua existência. O efeito histórico e fático da vocação profissional carece sempre de uma posição social exterior. No entanto, essa posição continua tendo, em primeira e última escalas, um sentido secundário.

Em que medida, porém, demos uma vocação profissional particular ao nosso ser-aí, ao exigirmos nosso direito de acesso à universidade? Com o exercício desse direito – até o ponto em que em geral o compreendemos – estabelecemos em nosso ser-aí o compromisso de assumir algo como uma liderança no todo correspondente de nosso ser-um-com-o-outro[3] histórico. Com uma tal liderança não estamos nos referindo à assunção exterior de um, por assim dizer, posto de chefia no âmbito da vida pública – o que está em jogo nesse caso não é que precisemos desempenhar aqui e acolá o papel de superiores ou diretores. Ao contrário, a liderança é o comprometimento com uma existência que, em certa medida, compreende de maneira mais originária, global e definitiva as possibilidades do ser-aí humano, devendo, a partir dessa compreensão, funcionar como modelo. Para ser um tal modelo, não é de forma alguma necessário que a pessoa pertença ao círculo dos proemi-

[2] Em seu sentido corrente, a palavra alemã *Beruf* pode ser traduzida simplesmente por "profissão". Nesse contexto, contudo, essa tradução obscureceria um elemento decisivo no modo de compreensão heideggeriano. A palavra alemã *Beruf* compõe-se a partir do verbo *rufen*, que significa literalmente "chamar". Com isso, *Beruf* é uma palavra que não indica uma mera profissão, mas uma profissão que nasce da escuta a um chamado específico, a uma vocação. Assim, optamos por traduzir *Beruf* por "vocação profissional". (N. do T.)

[3] Como toda a preleção gira em torno de termos centrais compostos a partir do verbo "ser", optamos por não buscar soluções simplificadoras que facilitassem a leitura, mas acabassem por obscurecer o foco central do pensamento heideggeriano. *Miteinandersein* poderia ser normalmente traduzido por "convivência". No entanto, essa tradução acabaria produzindo uma espécie de turvamento dos intuitos primordiais do texto. (N. do T.)

nentes. Nem se pode dizer que essa liderança já comporte facilmente uma superioridade moral diante dos outros. Ao contrário, a responsabilidade que justamente uma tal liderança incontrolável e absolutamente não manifesta traz consigo acaba por se mostrar como uma ocasião constante e muito propícia ao fracasso moral do indivíduo.

E por que justamente o fato de pertencer realmente à universidade comporta então um direito do indivíduo de requerer uma tal liderança? Isso decorre do fato de a universidade, ao cultivar a pesquisa científica e ao transmitir uma formação científica, conferir ao ser-aí a possibilidade de alcançar uma nova posição na totalidade do mundo. Nessa nova posição, todas as relações do ser-aí com o ente podem experimentar uma mudança e ele pode conquistar assim uma nova familiaridade com todas as coisas (ainda que isso não precise necessariamente acontecer), porque o ser-aí é tomado por uma transparência e um esclarecimento próprios.

O fato de determos mais conhecimento do que outros e de sabermos algumas coisas melhor, na medida em que nos achamos na posse de autorizações e certificados, é completamente insignificante. No entanto, o fato de o ser-aí como um todo ser dominado por um primado interno que em si nenhum de nós conquistou, o fato de, portanto, em um fundamento mais originário, a ciência desenvolver em nós a possibilidade de uma liderança discreta e por isso tanto mais eficaz no todo da comunidade humana determina o instante de nosso ser-aí atual.

Ciência e liderança, formando uma unidade, são por conseguinte os poderes aos quais o nosso ser-aí está agora sujeito – se é que ele possui realmente alguma clareza quanto a isso. E tal sujeição não deve ser entendida no sentido de um episódio fugaz, mas como um estágio único que determina essencialmente o caráter peculiar de nosso ser-aí. Se quisermos deixar a filosofia se tornar livre aqui e agora em nosso ser-aí e se a tarefa da introdução é colocar o filosofar em curso, então também conquistaremos a partir dessa situação uma certa compreensão do que significa filosofia. E

essa compreensão prévia de que necessitamos inicialmente precisa ser retirada do esclarecimento da essência da filosofia em sua relação com a ciência e com a liderança.

A liderança já determina a vocação de vosso ser-aí unicamente pelo fato de os senhores terem agora suas existências ligadas à universidade. Mas liderança significa aqui: o dispor de possibilidades mais elevadas e mais ricas da existência humana que não se impõem aos outros, mas, de maneira discreta, são exemplares e, assim, particularmente eficazes. No entanto, esse caráter exemplar e velado da autêntica liderança carece de sua própria clareza e segurança, ou seja, o próprio ser-aí carece de uma meditação continuamente nova sobre as suas posturas fundamentais em relação ao todo do ente, uma meditação, porém, que seja diretamente determinada pela respectiva situação histórica do ser-aí e atue sobre essa situação. Aquilo que subjaz assim na liderança – mas certamente não apenas nela – denominamos visão de mundo.

Assim, a tarefa de conquistar uma pré-compreensão da filosofia a partir dos poderes que determinam agora o nosso ser-aí não implica senão levantar a seguinte questão: como a filosofia se relaciona afinal com a liderança, com a visão de mundo e com a ciência?

§ 4. *Como a filosofia se relaciona com a ciência, com a visão de mundo e com a história?*

Teremos especialmente de perguntar: a filosofia é uma ciência entre outras, é a ciência "universal" em contraposição às ciências particulares, é a "ciência fundamental" em contraposição às ciências derivadas ou não é absolutamente nenhuma ciência, ou seja, não conseguimos de maneira alguma tocá-la em sua essência, se a alocamos e a incluímos na ordem do conceito universal de ciência?

Em relação à filosofia e à visão de mundo, teremos de perguntar respectivamente: é tarefa da filosofia formar uma visão de mundo? Será que a filosofia é a doutrina de tais visões de mundo ou

será que ela não tem primariamente nenhuma relação com uma formação-de-mundo? A filosofia repousa sobre uma visão de mundo ou essa conexão entre filosofia e visão de mundo não é absolutamente decisiva?

Por fim, tomemos conjuntamente os dois grupos de questões: será que a filosofia é *ou bem* ciência *ou bem* visão de mundo, será que ela é *tanto* ciência *quanto* visão de mundo ou será ainda que ela não é *nem* ciência *nem* visão de mundo?

Mas não queremos discutir todas essas questões sobre a relação entre filosofia e ciência, filosofia e visão de mundo, ciência e visão de mundo como se estivéssemos, por assim dizer, contrapondo grandezas fixas – ainda não sabemos de maneira alguma o que é a filosofia. Partindo dos poderes determinantes que são a ciência e a visão de mundo, perguntamos muito mais o que elas próprias significam: por que e com que justificativa afinal estabelecemos uma ligação da filosofia justamente com elas? Desse modo conquistamos uma primeira pré-compreensão da filosofia a partir dos poderes que são determinantes para nós, isto é, ao voltarmo-nos para nosso próprio ser-aí.

Ao mesmo tempo, essas discussões têm por intuito tornar transparente em alguns traços fundamentais a situação de nosso ser-aí atual. Nelas nos depararemos incessantemente com um contexto ao qual cabe uma significação essencial: a filosofia e o filosofar, justamente em sua automeditação, remontam sempre ao que denominamos história. E isso se dá antes de tudo porque a filosofia se nos oferece inicialmente na e por meio da tradição historiográfica. Por história não tenho em vista aqui a ciência histórica, mas o acontecimento do próprio ser-aí. Mostrar-se-á que não é apenas a filosofia que se encontra em uma confrontação interna peculiar com a história.

Já ouvimos que a filosofia sempre já se nos oferece como algo de certo modo conhecido na e por meio da história. Melhor ainda: na tradição historiográfica. No entanto, o mesmo vale para a ciência e para a visão de mundo. As duas são, cada uma a seu modo, fundamentalmente históricas. Mas isso significa o seguinte:

Em nossas considerações sobre filosofia e ciência, sobre filosofia e visão de mundo subjaz ao mesmo tempo a seguinte questão: como a filosofia se comporta afinal em relação à história, ou seja, em relação a essa determinação essencial do ser-aí humano que é em si histórico?

Com isso, encontramo-nos diante de três grupos de questões:

I. Como a filosofia se relaciona com a ciência?
II. Como a filosofia se relaciona com a visão de mundo?
III. Como a filosofia se relaciona com a história?

A discussão desses três grupos de questões caracteriza o primeiro estágio de nossa preleção. Percorreremos esse estágio, a fim de colocar em curso o filosofar.

Não queremos aprender aqui filosofia, não queremos apenas aumentar o nosso histórico escolar com mais uma disciplina. Até porque filosofia não é nenhuma "disciplina". Filosofar não é coisa de habilidade e técnica, muito menos um jogo de incursões desordenadas. Filosofia é filosofar e nada além disso. Trata-se de compreender esse algo deveras simples.

Dissemos: o ser-aí nunca se encontra fora da filosofia, mas a própria filosofia pertence à essência da existência do ser-aí. Portanto, precisamos colocá-la em curso no próprio ser-aí: ou seja, é preciso penetrar no ser-aí que nós mesmos respectivamente somos. Assim, parece que caímos em uma auto-investigação psicológica, como se o filosofar acabasse por se tornar uma ocupação egoísta consigo mesmo, uma dissecação da própria vida anímica.

Formulado inicialmente de maneira apenas negativa, a liberação do filosofar no ser-aí não tem nenhuma relação com um olhar psicológico embasbacado e mesmo egoísta de si mesmo. Todavia, deixar o filosofar liberar-se em nós tampouco se confunde com uma contemplação moralmente edificante do próprio eu.

Nossas reflexões não têm nenhuma relação com tudo isso. Não se trata nem de psicologia nem de moral. É certo que com essas reflexões o ser-aí chega a um centro próprio, mas esse assim chamado ponto de vista antropocêntrico tem algo de curioso. A partir

dessa consideração antropocêntrica chegamos à seguinte intelecção: quando esse ser chamado homem, supostamente apaixonado por si mesmo, se encontra no centro, ele se mostra, de acordo com sua mais profunda interioridade, como ex-cêntrico. Ou seja: justamente devido à essência de sua existência, o homem nunca pode estar objetivamente no centro do ente. Pois é justamente isso que o filosofar tornará manifesto: o fato de que, por conta dessa sua essência, o homem é expelido para fora de si mesmo e para além de si, não sendo de maneira alguma uma propriedade de si mesmo. Para que essa intelecção de que o ser-aí jamais se tem como um centro possa ser conquistada, é preciso que, de uma certa maneira, ele chegue justamente ao centro.

O subjetivismo não é superado porque alguém se indigna moralmente contra ele. Ao contrário, a superação só acontece no momento em que colocamos de modo real e radical o problema do sujeito, no momento em que levantamos a questão sobre a subjetividade do sujeito. Assim, há uma grande verdade na exigência que a filosofia antiga já expunha: Γνῶθι σεαυτόν, conhece-te a ti mesmo, isto é, conhece o que tu és e sê como o que tu te reconheceste. Esse autoconhecimento como conhecimento da humanidade no homem, ou seja, da essência do homem, é filosofia. Ele está por sua vez tão distante quanto possível da psicologia, da psicanálise e da moral. De qualquer modo, junto a uma tal meditação sobre o próprio ser-aí pode acontecer de apreendermos a nulidade total da essência humana desde o seu fundamento.

Portanto, o primeiro estágio de nossa introdução é determinado por três questões: a relação da filosofia com a ciência, com a visão de mundo e com a história. Começaremos pela primeira questão.

PRIMEIRA SEÇÃO

FILOSOFIA E CIÊNCIA

PRIMEIRO CAPÍTULO

O que significa filosofia?

§ 5. *A filosofia é uma ciência?*[1]

A ciência é um dos poderes que determinam o que podemos em certa medida chamar a atmosfera da universidade. No entanto, ciências não são uma acumulação ou um amontoamento de saber que é ensinado e aprendido de maneira técnico-disciplinar. Ao contrário, pertence primariamente ao conceito de ciência que ela seja investigação. A ciência só existe em meio à paixão do perguntar, em meio ao entusiasmo do descobrir, em meio à inexorabilidade da prestação de contas crítica, da demonstração e da fundamentação.

Não é apenas uma peculiaridade extrínseca da universidade alemã, mas constitui seu primado interno e a fonte de energia de sua existência histórica o fato de ela não ser nenhuma escola especializada. Ao contrário, mesmo o necessário saber especializado é adaptado em seu transcurso por meio do trabalho investigativo, direcionando-se de modo mais ou menos sério e penetrante ao trato dos problemas, nos quais a ciência efetivamente se encontra.

Visto que a ciência determina dessa maneira a universidade e visto que a filosofia é ensinada como uma matéria entre outras, perguntamos pela relação da filosofia com as ciências. Ela é uma disciplina entre outras ou será que ela se distingue pelo fato de ser a ciência universal? Ou será, ainda, que ela não é de maneira al-

[1] Cf. pp. 232-6.

guma apenas a ciência que colige todas as demais, mas aquela que até mesmo as fundamenta, a ciência fundamental?

Todas essas questões se movimentam sobre o solo da pressuposição geral de que a filosofia é em todos os casos uma ciência. De fato, é uma característica da filosofia moderna desde Descartes que ela, em investidas sempre novas, tente se elevar à categoria de uma ciência, aliás, à categoria da ciência absoluta. Precisamos deixar de lado as perguntas específicas sobre como a filosofia se relaciona com as demais ciências e responder inicialmente ao seguinte: afinal, a filosofia é uma ciência? Faz sentido falar de uma filosofia científica e querer fundamentar a filosofia como "ciência, rigorosa"?

Quanto à pergunta sobre se a filosofia é uma ciência, precisamos dizer de antemão: não, a filosofia não é nenhuma ciência. Será que a filosofia é então, por natureza, não-científica, será que ela não pertence à universidade, será afinal que têm razão aqueles que, seguindo Schopenhauer e Nietzsche, tomam a "filosofia universitária" por um construto extremamente questionável? Sim e não. Será que o empenho da filosofia moderna desde Descartes, passando por Kant e Hegel, e chegando até Husserl, o empenho por elevar a filosofia à categoria de ciência não é apenas vão, mas fundamentalmente equivocado em seu intuito? Sim e não. Será que o título "filosofia científica" é afinal tão absurdo quanto o conceito "ferro lígneo"? Sim e não. Com a tese de que a "filosofia não é nenhuma ciência" também não se está negando e contestando justamente o esforço que a fenomenologia vem fazendo há décadas para fundamentar a "filosofia como ciência rigorosa" (é esse o título de um conhecido ensaio de Husserl, publicado na revista *Logos* I, 1910)? Sim e não.

Portanto, a nossa tese de que a "filosofia não é nenhuma ciência" permanece inicialmente ambígua, e isso precisa ser assim, uma vez que ela só se enuncia por meio de uma negativa e diz apenas de modo genérico o que a filosofia não é. Do fato de a filosofia não ser ciência talvez não resulte absolutamente que ela precise ser ou mesmo apenas possa ser "não-científica".

Mas o que significa agora essa tese de que a filosofia não é ciência? De início, ela não significa mais do que o seguinte: a filosofia não pode ser subsumida ao conceito de ciência como um gênero superior. Não podemos dizer que a filosofia é uma ciência como dizemos com razão: o vermelho é uma cor, o verde é uma cor ou a física é uma ciência, a filologia é uma ciência.

Todavia, se declaramos de maneira tão resoluta que "a filosofia não é nenhuma ciência", então de modo não menos decidido surge também a contrapergunta: mas, então, o que ela é afinal? Nós respondemos: filosofia é filosofar. De qualquer forma, essa é uma informação que não diz nada, uma informação que parece dizer tanto quanto a sentença: uma mesa é uma mesa. No entanto, não estamos simplesmente dizendo que a filosofia é a filosofia. Ao contrário, estamos dizendo que a filosofia é filosofar. Assim, parece haver por fim uma resposta em meio a essa tese positiva: a filosofia não pode ser definida em consideração a algo diverso – algo como a idéia de ciência, ou então algo como a idéia de "poesia" ou arte. Se a equação filosofia = filosofar procede, então isso significa que a filosofia precisa ser determinada a partir de si mesma.

Atenta-se pouco demais para a problemática peculiar oriunda do fato de a filosofia ter de ser determinada a partir de si mesma. Mesmo que a filosofia – em certa medida – fosse impossível, somente ela mesma poderia mostrá-lo. Somente ela mesma pode decidir se e como ela é possível. Não é senão uma conseqüência de seu caráter originário que a filosofia se volte para si própria e estabeleça uma ligação consigo mesma.

Portanto, se dizemos que a filosofia não é nenhuma ciência, e se a ciência não é a idéia ou o ideal a partir do qual a filosofia pode e deve ser medida, então a tese que recusa à filosofia o caráter de ciência não pode afirmar sem dificuldades que a filosofia está tomada por uma falta de cientificidade. Se algo não pode e não deve ser ciência, então a falta de cientificidade não lhe pode ser imputada como uma falha grave. Já ouvimos, porém, o seguinte: a afirmação de que a "filosofia não é ciência" não diz que ela é acientí-

fica; se é que acientífico significa chocar-se com as normas e os métodos da ciência. A filosofia não é acientífica porque também não é "científica" – em um sentido primário, esses não são predicados possíveis da filosofia. E a única coisa clara por enquanto é a seguinte. A tese diz: a filosofia não pertence ao "gênero" ciência, se é que podemos fazer uso desse termo lógico-formal.

Porém, por mais unívoca que seja essa informação, ela não é satisfatória, tendo em vista o fato histórico de que pensadores como Kant e Hegel se empenharam em elevar a filosofia à categoria de ciência. Justamente se a filosofia não for redutível a nada diverso, contudo, a sua relação com a ciência talvez se mostre como uma relação totalmente peculiar que nem de longe conseguimos apreender com a declaração de que "a filosofia não pertence ao gênero ciência".

De fato, a razão pela qual a filosofia não é nenhuma ciência não repousa sobre a sua incapacidade de se aproximar do ideal de uma ciência e sobre a necessidade de permanecer abaixo dela porque lhe faltaria o que determina a ciência como tal. Ao contrário, ela não é nenhuma ciência porque o que a ciência só possui em um sentido derivado lhe advém de uma maneira originária. A filosofia não é nenhuma ciência – e isso não por carência, mas por um excesso que é aqui principial e não apenas quantitativo.

Já dissemos que a expressão "filosofia científica" é tão equívoca quanto a expressão "ferro lígneo". A designação "círculo arredondado" corresponde de maneira muito melhor à expressão "filosofia científica". Aqui é atribuído ao círculo algo que não lhe convém; pois o círculo não é, afinal de contas, arredondado; ele não é mais ou menos redondo, ou seja, não é redondo apenas em alguma parte. Ao contrário, ele é pura e simplesmente redondo. No entanto, também se está atribuindo ao círculo algo que convém exatamente a ele em um sentido insigne, uma vez que ele representa perfeitamente a idéia do redondo. De maneira correspondente, na expressão "filosofia científica" é atribuído à filosofia algo que não lhe convém – ela nunca é pura e simplesmente uma ciência. Ao mes-

mo tempo, porém, se lhe atribui algo que ela já possui em um sentido originário: ela é mais originária do que toda ciência porque toda ciência está enraizada na filosofia e é dela que primeiramente emerge.

Enunciar que o círculo é arredondado é ao mesmo tempo supérfluo e inadequado. E esse fato, esse não-poder-ser mais ou menos arredondado, não é fruto de uma incapacidade. É sim muito mais uma supercapacidade: o círculo é essencialmente dotado de muito mais. Dizer da filosofia que ela é ciência é ao mesmo tempo supérfluo e inadequado. De modo correspondente vale afirmar: a razão pela qual a filosofia não é nenhuma ciência não está calcada em nenhuma incapacidade, mas em uma supercapacidade essencial.

No entanto, como a filosofia é em certa medida ciência tal como a própria ciência nunca pôde ser, como a filosofia é mais originária do que a ciência, e como a ciência tem a sua origem na filosofia, pôde-se designar a origem da ciência, a saber, a filosofia, ela mesma como ciência, sim, até mesmo como a ciência originária e a ciência absoluta, determinando-a como tal.

Não se deve compreender a filosofia científica como um "ferro lígneo", como uma expressão em que os termos se encontram em uma relação mutuamente excludente. Ao contrário, é preciso compreendê-la como um "círculo arredondado". Contudo, por mais elucidativa que possa ser essa comparação, ela também acaba por claudicar e dá assim ensejo a uma perigosa incompreensão que precisamos afastar logo no começo. Não podemos nem devemos designar o círculo como "arredondado" porque ele é pura e simplesmente redondo, porque "arredondado" não seria senão uma equiparação deficiente com "redondo". Ele não pode ser definido por meio de algo que em certa medida só apresenta um decréscimo, uma privação de sua essência.

Analogamente, a ciência encontra-se em uma equiparação deficiente com a filosofia, com essa que é a ciência maximamente pura e primeira. Aqui deparamos com o ponto dos erros mais fatais, dos erros que também poderiam apoiar a mencionada compa-

ração. Pois a filosofia não é precisamente ciência, nem mesmo a ciência mais pura e rigorosa. De fato, ela não é a ciência mais rigorosa e, além disso, ainda algo mais. A única coisa que podemos dizer é: o que a ciência é por sua parte reside na filosofia em um sentido originário. Filosofia é em verdade *origem* da ciência. Exatamente por isso, contudo, ela *não* é ciência – não sendo também ciência originária.

Convém reter exatamente essa idéia porque sem ela sempre volta a se impor uma vez mais a tendência de determinar a filosofia como ciência, ou seja, a tendência de equipará-la mesmo inopinadamente a uma ciência determinada; por exemplo, à matemática como a ciência mais elevada e rigorosa. Sempre que se dá o passo em direção à idéia de ciência, desconhece-se a essência da filosofia. Pode-se tomar a ciência da maneira mais rigorosa possível e anexar-lhe em seguida uma visão de mundo: em sua soma e fusão, as duas não tocam a essência da filosofia.

Tal como já enfatizamos reiteradas vezes, a determinação da filosofia em vista da idéia de ciência, sobretudo em vista da matemática – tomando o elemento "matemático" naturalmente em um sentido muito amplo –, é uma tendência caracteristicamente moderna. Na filosofia antiga, porém, nos primórdios decisivos de nossa filosofia ocidental, notamos justamente o intuito oposto – e isso não é nenhum acaso. Na Antiguidade, a filosofia não recai no gênero das ciências. Ao contrário, são as ciências que se mostram aí como "filosofias" de um tipo determinado.

§ 6. As concepções antiga e moderna de filosofia

Para o termo φιλοσοφία, os gregos, de um modo característico, dispõem de um plural: φιλοσοφίαι. A matemática e a medicina, que já gozavam na Antiguidade de um elevado florescimento e de uma elevada autonomia, foram conseqüentemente denominadas "filosofias". Diante delas, o que chamamos simplesmente filosofia é, segundo a designação de Aristóteles, a πρώτη φιλοσοφία, a "fi-

losofia primeira". Essa filosofia é primeira não em meio às disciplinas filosóficas, mas é simplesmente filosofia em sentido originário. Na maioria das vezes interpreta-se a expressão "*prima philosophia*" no sentido de que com ela seria designada a primeira disciplina em meio ao conjunto das disciplinas filosóficas, a disciplina que vem antes da ética, da estética etc. Essa é uma concepção errônea que se torna ainda mais equivocada quando se reinterpreta esse conceito de primeira filosofia de uma maneira moderna: como primeira ciência, como ciência originária. O autor desse erro fundamental é Descartes, que requisita o antigo conceito da πρώτη φιλοσοφία para a fundamentação da filosofia como ciência – segundo o ideal da matemática como a ciência propriamente dita – e denomina expressamente a sua obra capital *Meditationes de prima philosophia*[2].

Com essa concepção de filosofia primeira, Descartes tenta, em sua segunda obra principal, os *Principia philosophiae*[3], sistematizar de uma forma nova o conteúdo global da filosofia tradicional, portanto, da escolástica. É daí que provém a associação feita desde então da metafísica tradicional com a idéia peculiar de filosofia primeira como ciência fundamental.

O empenho derradeiro e certamente velado de Kant dirige-se à suspensão[4] de toda essa conexão. Seu intuito não é tanto fundamen-

[2] René Descartes. *Meditationes de prima philosophia*, Paris, 1641, 2.ª ed., Amsterdam, 1642.

[3] René Descartes. *Principia philosophiae*, Amsterdam, 1644.

[4] O termo utilizado por Heidegger nesse ponto é o termo central do pensamento hegeliano: *Aufhebung*. Em função da complexidade desse termo, ou seja, em função do fato de ele indicar um movimento simultâneo de eliminação, de conservação e de elevação, alguns tradutores optam pelo neologismo "suprassunção". Essa solução não me parece adequada porque não traduz em primeiro lugar plenamente essa complexidade e não dá senão a impressão de conter os três momentos citados. "Suprassumir" significa literalmente colocar alguma coisa sobre o seu poder e só designa eliminação e conservação a partir de uma interpretação específica. Em contrapartida, o termo vernacular "suspensão" mantém uma relação com os três momentos visados por Hegel: suspender é por um lado elevar e assim conservar de algum modo o que se eleva. No entanto, por outro lado, suspender também possui a significação de eliminação. (N. do T.)

tar uma nova metafísica ante a metafísica tradicional, mas muito mais romper a unificação cartesiana do ideal matemático de conhecimento com a metafísica tradicional. Esse intuito maximamente intrínseco a Kant não foi mais concebido por seus sucessores.

Na filosofia moderna, por conseguinte, encontra-se a tendência de determinar a filosofia como ciência. Na filosofia antiga, ao contrário, vemos a tendência de determinar as ciências como filosofias. Por qual concepção devemos nos decidir? Ou devemos achar um meio-termo entre essas duas tendências? É possível que haja meios-termos em um lugar qualquer, mas não na filosofia.

Encontramo-nos diante da tarefa de formular novamente o problema da relação entre filosofia e ciência. "Novamente" não significa aqui repelir o velho e inventar algo novo. Ao contrário, significa repetir os velhos problemas em meio à proteção da autêntica tradição. Portanto, se quisermos realmente determinar como é que a filosofia se relaciona com a ciência, então está mais do que na hora de levarmos a termo primeiramente uma explicitação do que significa o termo "ciência". Antes de respondermos a essa que de fato é uma questão das mais prementes, o termo "filosofia" deve ser rapidamente esclarecido.

§ 7. *O termo "filosofia"*

A explicação mais detalhada do significado da palavra φιλοσοφία ainda não traz à tona nenhuma definição da essência da filosofia. Por outro lado, porém, não se pode deixar de levar em conta justamente a explicação de vocábulos tão fundamentais. A partir desse termo, já extrairemos dados indicativos sobre a essência da filosofia, mesmo que esses dados ainda permaneçam indeterminados e oscilantes.

A designação grega φιλοσοφία é composta a partir de σοφία e φιλεῖν (φίλος), ou seja, a partir de sabedoria e amor; costuma-se traduzi-la de modo um tanto sentimental e bonachão: amor à sa-

bedoria. No fundo, essa expressão não diz nada. Precisamos tentar trazer à tona o sentido em que os gregos a compreendiam em seu uso prático. À σοφία pertence o adjetivo σοφός; por sua vez, σοφός é aquele que tem o paladar certo para algo, que tem "olfato" e instinto para o essencial, e, por isso, tem facilidade em lidar diretamente com esse algo, compreendendo-o de modo profundo, isto é, trata-se de alguém que consegue se colocar diante de uma coisa de uma maneira exemplar e, portanto, sobrepujante. Por isso, σοφία refere-se originariamente ao trabalho artesanal. Na *Ilíada* de Homero (XV, 410-12)[5], encontramos assim a seguinte afirmação acerca do carpinteiro: ἀλλ᾽ὥς τε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν ᾿Αθήνης [assim como o prumo dá uma forma plena à viga do navio nas mãos do carpinteiro habilidoso, que conhece a fundo sua arte em virtude dos ensinamentos de Atenas]; e Hesíodo designa aquele que é perito em navegação ou em navios como οὔτέ τι ναυτιλίης σεσοφισμένος οὔτέ τι νηῶν (*Opera et dies*, 649)[6].

Esse termo σοφία também é depois transposto para a poesia e para a música, e, em geral, para tudo o que pode ser em algum sentido compreendido e, por conseguinte, realizado. Primevamente, o termo σοφιστής também tinha a mesma significação que σοφίς, e foi assim que os sete sábios foram chamados. "Sofista" não tinha originariamente a significação negativa, depreciativa. Os termos alemães que melhor correspondem a esses termos gregos σοφός, σοφία, σοφιστής são *Verstehen* [entender/compreender] e *Verständnis* [compreensão], ainda que essa correspondência não se repita na formação da palavra *Verstand* [entendimento].

Três coisas estão manifestas no termo σοφία: em primeiro lugar, o compreender desde o fundamento; em segundo lugar, o compreen-

[5] *Homeri opera*, Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii e typographeo clarendoniano Londini et novi eboraci apud Humphredum Milford.

[6] Hesíodo. *Opera et dies*, verso 649. *Die Hesidiodische Gedichte* [org. por Dr. Hans Flach], Berlim, 1874, p. 27.

der como um instinto imediato; e, em terceiro lugar, o compreender enquanto algo exemplar e, por isso, enquanto conhecimento de e capacitação para realizar algo decisivo. Portanto, o compreender estava inicialmente circunscrito à esfera da atividade artesanal. Nesse caso não podemos perder de vista que inicialmente o artesanato tinha no ser-aí, ou seja, com respeito à sua relação fundamental com as coisas, uma posição e uma função centrais totalmente diversas do que um atual literato de uma grande cidade conseguiria ao menos suspeitar. Somente porque o compreender artesanal já era de maneira latente um compreender imediato e normativo da totalidade do mundo, somente por isso o termo σοφία pôde ser ampliado, passando a significar todo e qualquer compreender, em particular o compreender das possibilidades fundamentais do ser-aí na totalidade, o todo das coisas que se manifestam aos homens. Isso precisa ser compreendido como παιδεία. Foi por isso que na Antiguidade, durante muito tempo, os termos "filosofia" e παιδεία κοινῶς estiveram equiparados. Podemos traduzir essa expressão mais ou menos por "formação", mas não pela nossa "formação geral" de hoje. Assim, em vista da antiga cunhagem do conceito de "filosofia", Cícero constata: *Omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est*[7]. "Tudo o que se constitui como uma compreensão das coisas em sua essência própria e como um saber lidar com essa essência foi chamado de filosofia."

A essa ampliação da esfera daquilo que pode ser compreendido e a essa extensão do conceito de σοφία não apenas à música e à poesia, mas também à ciência e a todo tipo de possibilidade de formação está associada, porém, de maneira característica, uma limitação: esse compreender experimenta limites em si mesmo. Quanto mais o homem aprende a compreender o mundo na totalidade, tanto mais experimenta que esse compreender não está simplesmente aí e que tampouco é possível tomar posse dele sem maiores

[7] Cf. M. Tullii Ciceronis, libri tres, with introduction and notes by August S. Wilkins, Oxford 1892, III, 60 (16), p. 439.

dificuldades. O compreender carece de um esforço particular e constante que precisa ser previamente empreendido no sentido de uma inclinação originária para as coisas. Essa inclinação, essa amizade interior com as coisas mesmas é o que está designado com o termo φιλία – uma amizade que, como toda amizade autêntica e dada a sua própria essência, luta pelo que ama.

Quanto mais o σοφός se mostra como alguém que compreende, como alguém que, em uma relação originariamente livre, em uma relação de confiança com as coisas, luta incessantemente por sua compreensão, tanto mais esse alguém se descobre como φιλόσοφος. Por isso, esse compreender não é algo que se concretize sem intervenção. Ao contrário, ele é algo que precisa ser acolhido na liberdade da existência e somente dessa forma passa a existir.

A primeira vez em que o emprego do termo φιλόσοφος aparece documentado é em Heráclito (Diels, Fragmento 35)[8]. Nos séculos V e VI depois de Cristo, nas "Introduções à filosofia" das escolas de exegetas em Alexandria, encontramos seis definições diferentes[9]:

1. γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστί [conhecimento dos entes como entes] 2. γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων [conhecimento das coisas divinas e humanas]	ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου [segundo o seu objeto]
3. μελέτε θανάτου [meditação sobre a morte] 4. ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ [assimilação ao divino de acordo com o que é possível ao homem]	ἐκ τοῦ τέλους [a partir de seu fim]

[8] Hermann Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, primeiro volume, 4.ª ed., Berlim, 1922, p. 85.

[9] Ammon. in Porph. Isag. (Comm. in Arist. Graeca IV, 3), p. 1; David Prol. (Comm. in Arist. Gr. XVIII, 2), pp. 20, 25; Elias (Comm. in Arist. Gr. XVIII, 1), pp. 7, 26.

5. τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν [arte das artes e ciência das ciências] } ἐκ τῆς ὑπεροχῆς [a partir de sua excelência]

6. φιλία σοφίας [amor à sabedoria]

Como a filosofia tem essa inclinação livre e é por isso mesmo uma livre possibilidade fundamental da existência, ela se encontra diante do perigo de ser mal utilizada e pervertida. A filosofia pode comportar-se como se fosse uma tal possibilidade, mesmo quando efetivamente não o é. Nesse caso, ela se torna aparência e é justamente como aparência que ela conquista o seu maior poder e sedução. Ou seja: com o despertar da compreensão de que esse compreender o mundo na totalidade requer a φιλία – a inclinação livre, combativa, autêntica –, também se torna manifesto o contrário, a aparência. É nesse momento que, em contraposição ao termo φιλόσοφος, a palavra σοφιστής passa a receber a significação de pseudofilósofo, de adversário do filósofo, de alguém que parece filósofo mas não é, de alguém que com essa aparência, porém, leva a cabo os seus negócios. Onde quer que a filosofia se apresente, aí também aparece necessariamente a sofística. E isso não apenas no tempo de Platão, mas em qualquer tempo – hoje talvez mais do que nunca. Mais ainda: quando tudo se dá como se não houvesse aparentemente nenhuma sofística, então é aí que as coisas vão muito mal com a filosofia. Por isso, talvez não seja o pior sinal o fato de o jornalismo começar hoje a se apoderar da filosofia. Todavia, as coisas não são de um tal modo que de um lado tenhamos o filósofo e, de outro, o sofista; mas, como a filosofia é essencialmente uma possibilidade humana, isto é, uma possibilidade finita, por isso se esconde em cada filósofo um sofista.

O termo grego é ao mesmo tempo um indício da essência mais intrínseca da filosofia, da essência que há muito não é tomada em sua função central: ele é um indício de sua finitude. Nessa finitude não está implícito que tenhamos enfim admitido de forma aparentemente modesta e sempre com uma certa comoção que nosso

saber seria uma obra fragmentária. Não é por nunca chegar ao fim que a filosofia é finita. A finitude não reside no fim, mas no começo da filosofia; ou seja, a finitude precisa ser assumida em sua essência no conceito de filosofia. Decisivo não é querer trilhar infinitamente, porém até o fim, os caminhos uma vez conquistados, mas sempre voltar a traçar a cada vez um novo caminho.

Podemos obter uma clara e derradeira caracterização do conceito e da palavra "filosofia" por meio de uma comparação com termos correspondentes, utilizados para designar ciências como a zoo-logia, a teo-logia, a antropo-logia ou a filo-logia. O sufixo "logia" corresponde à palavra grega λόγος, que significa tornar manifesto, apreender, determinar algo. Com isso, zoologia significa o tornar manifesto, o apreender e o conhecer dos animais; antropologia, o mesmo com respeito ao homem; teologia, o mesmo com respeito a Deus. Aqui, λόγος, -logia, é o termo para o tipo de apreensão levada a cabo em determinados âmbitos de objetos. No termo "filologia", em contrapartida, λόγος é o objeto da ciência mesma, a linguagem, o discurso; com certeza reside aqui uma certa φιλία. Por analogia com a filologia, o objeto da filosofia seria a σοφία. No entanto, filosofia não é o conhecimento da sabedoria.

Filosofia não designa o que deve ser aí tratado e reconhecido, mas o modo, o tipo fundamental do comportamento. Daí dizermos: filosofia é filosofar. Mas, por mais importante que essa explicação terminológica possa ser, não podemos nos agarrar a ela e achar que já conquistamos por meio disso uma compreensão da filosofia.